ENRIQUE DUSSEL PH.D

ZNAK

MIESIĘCZNIK

Z PROBLEMÓW TRZECIEGO ŚWIATA

Josue de Castro . . . W POSZUKIWANIU AMERYKI ŁACIŃSKIEJ
Francois Houtart . . . SENS REWOLUCJI
Enrique Dussel . . . CHRZEŚCIJAŃSTWO AMERYKI ŁACIŃSKIEJ
Abp Helder P. Camara . REFLEKSJE DUSZPASTERZA

ŚWIADECTWA

NADZIEJA DLA SMUTNEGO MIASTA • NORD–EST • ŚMIERĆ I ZMARTWYCHWSTANIE MUTIRAO • NIE TYLKO CZYTAĆ I PISAĆ • PODSZEWKA MIŁOSIERDZIA • SEMINARIA BRAZYLIJSKIE • NATAL: NIEDOKOŃCZONA KATECHEZA • ZAKONNICY NA NOWYCH DROGACH

PERSPEKTYWY

DEKADA ROZWOJU? • DZIWNY WSPÓLNY RYNEK • BARBARA WARD: CZTERY REWOLUCJE • FRANCOIS PERROUX: AWANS SPOŁECZNY I NOWY CZŁOWIEK

KRAKÓW
Rok XIX PAŹDZIERNIK (10) 1967
160

ENRIQUE DUSSEL

SPOŁECZNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIE AMERYKI ŁACIŃSKIEJ

Na pamiątkę 450 rocznicy tego dnia 1514 roku, w którym Bartolomeo Las Casas zrozumiał i nawrócił się ku sprawiedliwości.

„Jestem głosem wołającym na pustyni tej wyspy... Chcę bowiem, abyście poznali wasze grzechy popełnione wobec Indian". (Antonio de Montesinos, *Kazanie na trzecią niedzielę Adwentu,* na wyspie Hispanioli, w 1511 roku).

Bartolomeo Las Casas * przejął pochodnię zapaloną przez Montesinosa, w tym pamiętnym dniu 1514 roku kiedy przeczytał: „Kto przynosi na ofiarę rzecz niesprawiedliwie nabytą, ofiaruje szyderstwo; dary bezbożnych nie są bowiem przyjemne Panu" (Syr 34, 18). Wielu innych pójdzie później za jego przykładem: Vasco de Quiroga w Mechoacan, zwany „Ojcem Tarasków" (1538—1665); Luis Bertram (1525—1581); Pedro Claver (1580—1654) wśród czarnych Nowej Granady; Francisco Solano (1576—1628) u Indian z północnej Argentyny; Toribio de Mogrovejo (1538—1606) w Peru; Roque Gonzales (1576—1682) twórca Paragwaju i tak zwanych „redukcji"; Martin de Porres wśród nędzarzy Limy; Junipero de Serra wśród XVIII-wiecznych mieszkańców Kalifornii... Hurtado w Chile, który już w XX wieku obudził uśpioną świadomość...

W chwili narodzin cywilizacji iberyjsko-amerykańskiej — powstałej ze zlania się kultur i cywilizacji amerykańsko-indiańskich z iberyjskimi — świadomość chrześcijańska potrafiła zająć stanowisko, chociaż, zależnie od epoki, raz wyraźniej raz słabiej. Wypominała niesprawiedliwości, proponowała i tworzyła narzędzia, które miały służyć awansowi najbiedniejszych. Jednakże „ciemna noc", jaką się stał dla naszej historii wiek XIX, uśpiła ową świadomość i skompromitowała ją przez udział w formach społeczno-politycznych, które nie pozwoliły jej wypełnić jej właściwej misji. Chcemy pokrótce omówić warunki, w jakich ta świadomość może się odrodzić.

Przekład artykułu: *Chrétientés latino-américaines,* „Esprit" 7—8 (1965).

* Por. noty biograficzne zamieszczone na s. 1272 (przyp. Red.)

I

ZAGADNIENIA METODY

Stale wzrastająca specjalizacja przeszkadza nieraz naukowcom w wyrobieniu sobie poglądu całościowego. (...) Człowiek nie mieści się w analizie, przeprowadzanej przez jedną naukę, wszystkie nauki muszą go naświetlać jako swój przedmiot.

W tym stadium powstają dwie trudności. Pierwsza z nich jest obiektywna i polega na próbach zaprzeczania jedności naszej kultury i cywilizacji łacińsko-amerykańskiej na rzecz autonomii, lub ściślej osobowości narodowych. Należy przejść ponad tym nacjonalizmem jako nad produktem łacińsko-amerykańskiego średniowiecza, epoki liberalizmu, oligarchii kreolskiej i sztucznej izolacji.

Po drugie, każda nauka, każdy uczony, każdy specjalista ma własną metodę, która go skłania do uważania za rzecz absolutną własnego punktu widzenia, sposobu działania, i rozpatrywania świata, rzeczy i ludzi. Socjolog nada rzeczywistości cechy wymierności socjologicznej a pominie jej treści intencjonalne. Filozof wplącze się w mniej lub więcej nierealne wykłady. Z kolei teolog będzie powtarzał wyuczone formuły, nie przejmując się rzeczywistością swojej epoki i niepokojem ludów. (...) Musimy porzucić te wszystkie partykularyzmy i zrobić miejsce wizji całościowej. Istotną rzeczą będzie więc refleksja metodologiczna, którą również w przyszłości trzeba będzie kontynuować.

Wszelka cywilizacja posiada swój sens ostateczny. Wprawdzie za naszych czasów w laickiej i pluralistycznej cywilizacji, system narzędzi i środków technicznych, którymi posługuje się dzisiejsza ludzkość, nie posiada już tego, co nazywa się „sensem", ograniczając się tylko do rzeczy zewnętrznych. Sens ostateczny może więc być niewyraźny lub trudny do uchwycenia, ale niemniej istnieje. Wszelki sens cywilizacyjny organizuje się wokół jakiejś substancji, jakiegoś ogniska, jakiegoś „jądra etyczno-mitycznego" (podstawowe wartości grupy), które hermeneutyka „podstawowych mitów" wspólnoty może wyodrębnić przy użyciu filozofii religii jako jednego z niezbędnych narzędzi. Tym sposobem dociera się do najgłębszych poziomów cywilizacji: do tych struktur, tych celów, tych wartości, których grupa nie bada jako przedmiotów i nie poddaje krytyce, a które jednak są celami dążeń wszystkich postępowań, i jako takie uzasadniają wybór i użytek zrobiony z narzędzi. Intencja tworzy grupę ludzką i ona ją określa, jeśli chodzi o to, co dla grupy jest właściwe i istotne. Na przykład starożytne cywilizacje indoeuropejskie posiadają dualistyczną strukturę intencjonalną: to świat

boski istnieje rzeczywiście, podczas gdy wszystko, co jest doświadczalne, jest śmiertelne i podległe skażeniu, skąd wniosek, że człowiek to dusza i że ciało jest zasadą zła; że w łonie wieczystego cyklu *maya* i *doxa* nie ma historii, co prowadziłoby do przekonania, że zbawienie polega na samotnej ascezie poza totalitarnym państwem.

Analogicznie u Tolteków jest najpierw bóg dwoistości, Ometeotl: „Toltecki kapłan Quetzacoatl wiedział, że na wschodzie, w krainie światła, poza niewyczerpanymi wodami istniał właśnie kraj czerwieni i czerni, kraj poznania *Tlilan, Tlapalan*. Wychodząc z tej krainy światła możnaby napewno przekroczyć świat przejściowy" [1]. Toltecy sądzili również, że istnieje wieczysty cykl i że oni żyją w epoce „ruchomego Słońca" i że należy składać ofiary z życia i przelewać krew po to, by zachować mechanizm kosmiczny. Widzimy więc, w jaki sposób wartości ostateczne skłaniały Tolteków do kierowania całej cywilizacji, wojen a nawet handlu ku poszukiwaniu ofiar dla ich bogów i ku wzmacnianiu władzy nad ludami płaskowyżu meksykańskiego, po to by zachować ontyczną ciągłość wszechświata. Jądro etyczno-mityczne kieruje od wewnątrz cywilizacją.

W podobny sposób działać może wizja zupełnie odmienna. Semici, od wielu tysiącleci rozchodzący się z pustyni arabskiej po świecie, przeciwstawiający się Indo-Europejczykom którzy swój potencjał ludzki rozprowadzają z kontynentu azjatyckiego — posiadają wizję człowieka jako jedności „cielesno-duchowej"; akt stworzenia stał się korzeniem początku i dlatego nie występuje tu ani cykl wieczysty, ani ubóstwienie kosmosu; stąd właśnie narodzi się po raz pierwszy ś w i a d o m o ś ć h i s t o r y c z n a i zdemitologizowana wizja wszechświata, która jest podstawą wszystkich nauk nowoczesnych. Po trzech tysiącleciach licząc od Abrahama, wizję tę przyjmie i częściowo przeżyje lud hiszpański. Zrozumiemy teraz, na jakich głębiach musiało się dokonać zderzenie między jądrem lub podstawowymi wartościami iberyjskimi a wartościami amerykańsko-indiańskimi. Jądra etyczno-mitycznego cywilizacji iberyjskiej nie należy mieszać z intencjonalnym ośrodkiem chrześcijaństwa, jakim jest Wiara.

Wspólnota łacińsko-amerykańska narodziła się faktycznie z trzech ośrodków: z cywilizacji świata iberyjskiego, z Kościoła (a często działał on autonomicznie) i z cywilizacji amerykańsko-indiańskich. (...)

---

1 Miguel Leon-Portilla, *El pensamienta prehispanico* w: *Estudios de historia de filosofia en Mexico*.

II

AMERYKA ŁACIŃSKA W PRZESTRZENI I W CZASIE

Ameryka Łacińska rozciąga się na przestrzeni 21 milionów km² (15% całej powierzchni ziemi wynurzonej.). Nasz kontynent przedzielony, mniejwięcej w środku, przesmykiem panamskim, zajmuje wzdłuż Atlantyku 20 000 km wybrzeża. Stąd — zarówno w okresie dominacji wybrzeży Pacyfiku (prehistoria), jak i Atlantyku (historia łacińsko-amerykańska) — ogromna, „trudność uświadamiania się sobie Ameryki jako całości" [2].

Na najbardziej wysuniętym na północ krańcu Ameryki istniał most, po którym człowiek przeszedł na nasze ziemie, około 10 do 35 tysięcy lat przed Chrystusem, między drugim a ostatnim zlodowaceniem. Następnie przybyli inni ludzie, posuwając się Pacyfikiem „z wyspy na wyspę": wskazuje na to ciągłość wpływów polinezyjskich.

„Dramat ludności amerykańsko-indiańskiej, mimo jej wielkich bogactw przestrzennych, polega na tym, że nigdy nie mogła skorzystać z doświadczeń innych ludzi, ludzi ze starego świata, z konieczności najbliższych" [3]. Kiedy Fernandez de Oviedo pisał że: „góry (tutejsze), równie piękne i wspaniałe jak Etna i Montgibel czy Stromboli, nie były jednak opiewane przez poetów i historyków, jak tamte góry" [4], zapomniał widocznie, że przestrzeń i piękno nie są wartościami bez świadomości, która je czyni swoją własnością.

Stary kontynent w każdej katedrze, w każdym dziele sztuki, w każdej wsi mówi do nas o całej przeszłości ludzkiej, o historii, nawet o historii świętej. Natomiast my, na naszych ziemiach amerykańskich przedstawiamy sobie przyrodę jako przedmiot o własnym charakterze, niedostępny, będący rzeczą, narzędziem, którym się posługujemy, nie czyniąc go swoim.

Pierwsi mieszkańcy Ameryki, twórcy cywilizacji inkaskiej i mayo-azteckiej, mogli zachowywać z przestrzenią amerykańską więzy, do jakich my już nie jesteśmy zdolni — przynajmniej jeśli chodzi o potomków Europejczyków, metysów i Indian, którzy opuścili swoje siedziby. Dla amerykańskiego Indianina każdy strumyk, każda dolina, każde wzgórze miało nazwę; każda chata miała własną *nuaca* (bóstwo w religii Inków), każda równina swoje duchy. Była

2 Pierre Chaunu *Pour une géopolitique de l'espace américain*, w: „Jahrb. für Geschichte... Lateinamerikas" Köln, I, 1964, s. 55.

3 *ibid.*

4 *Historia natural*, 1945, t. I, s. 27.

to przestrzeń żywa, sakralna, godna dialogu i godna świata ludzkiego.

Dziś jest to już tylko przedmiot, który nas wchłania, przedmiot w którym się gubimy. Ani zaś do Indianina ani do imigranta europejskiego ta przestrzeń nie mówi o historii. Dla Indianina przyroda amerykańska była „hierofanią" (objawieniem świętości); dla nas, dzisiejszych ludzi cywilizacji łacińsko-amerykańskiej, przyroda jest rzeczą, podczas gdy w Azji i w Europie przyroda i przestrzeń są „miejscem" jakiejś historii.

MIT I DEMITOLOGIZACJA

Uczymy się historii Ameryki Łacińskiej posługując się podziałami na okresy, podkreślającymi pewne momenty historyczne. Historię naszą zapisali ludzie, na których pracę wpływały określone zainteresowania polityczne. Każda szkoła wybrała sobie „punkt wyjścia", uznany za absolutny i w ten sposób czas historyczny przemieniła w czas mityczny.

Kiedy wydarzenia ludzkie są podniesione do kategorii mitu, ciążą na świadomościach i przeszkadzają im tworzyć i ewoluować. Wówczas koniecznością staje się „zdemitologizowanie" historii po to, by ją przemienić w uprzywilejowane narzędzie świadomości zbiorowej, a to wymaga przełamania partykularyzmów, przeszkadzających rzeczywistemu zrozumieniu zjawisk. W tym celu nie należy zamykać historii w strukturach na miarę prowincji czy narodów ale należy umieszczać wydarzenia w ramach historii powszechnej.

Jedne grupy rozpoczynają historię amerykańską od XX-wiecznych rewolucji. (...) Inne natomiast, jako że zwalczają rewolucjonistów, odtwarzają przeszłość wychodząc z jakiegoś niesprecyzowanego punktu umieszczonego w pierwszej części XIX wieku, między 1808 a 1850, kiedy dokonuje się zerwanie z epoką kolonialną. Właśnie w tym okresie pojawiają się liberalni kreole, kapitalizm narodowy, oligarchiczni politycy i pozytywistyczni intelektualiści, którzy zapoczątkowali ruch uniwersalizacji i laicyzacji naszej kultury. Emancypacja wyrzeka się epoki kolonialnej a przez to samo Hiszpanii i chrześcijaństwa. W naszych narodowych panteonach — a są to również miejsca mityczne — uprawiano kult ludzi, którzy nie są już autentycznym przykładem dla obecnych pokoleń, bo zniekształcono i zatarto ich oblicze. Każda z „historii narodowych", odizolowana od innych staje się niezrozumiała a nawet bezsensowna: czy w Argentynie potrafi ktoś właściwie ocenić Bolivara? Czy w Kolumbii będzie ktoś opiewać wielkie czyny San Martina?

Niektórzy rozszerzają swoje horyzonty aż po wiek XVI. Dla nich

klasyczna epoka Ameryki leży w przeszłości. Będą więc mówić o Krzysztofie Kolumbie, o Izabeli i Ferdynandzie, o Kortezie i Pizarze ale nie o Castrze, Rivadavii czy Avellanedzie. Wspomną raczej o Karolu V lub Filipie II. Podobnie jak historyk liberalny wyrzekał się Hiszpanii, hispanista krańcowy będzie się wyrzekał Europy protestanckiej, a tym samym Ameryki Łacińskiej z doby pozytywizmu. Jak rewolucjonista chce odrzucić kapitalizm, hispanista nie zechce uznać Renesansu — jako że wiadomo, iż Renesans hiszpański, typu literackiego i filozoficznego, został odsunięty na drugi plan przez Renesans włoski, nadreński, angielski i holenderski. Mitologizując wiek XVI czyni się Amerykę nierzeczywistą i tym sposobem również w teraźniejszości staje się ona niezrozumiała.

Podobnie i „indygenizm" (uwydatnianie roli tubylców), ruch o dużej wartości społecznej, moralnej i antropologicznej, występujący w krajach o dawnej kulturze indiańskiej, też nie jest wolny od pewnej mitologizacji. Odkrywa on osobistą godność Indianina, jego godność społeczną i wysoką kulturę pierwszego mieszkańca Ameryki. Niemniej jeżeli ktoś uważa okres przediberyjski za epokę porządku, pokoju, sprawiedliwości i szczęśliwości, to raz jeszcze popada w mit czyli wychodzi poza rzeczywistą historię. Wojskowe państwo Azteków z jego ciągłymi walkami i ofiarami ludzkimi tak samo nie przestrzegało sprawiedliwości jak rządy ustanowione w Meksyku po tak zwanej „Drugiej Audiencji". Państwo Inków, któremu udało się zaprowadzić na swoich ziemiach przykładny ład, miało jednak ustrój szlachecki i oligarchiczny, system podatków i danin, który dla Indianina nie był bynajmniej realizacją wolności ani kultury.

Oto są jednostronne punkty widzenia, nie pozwalające na pełne uznanie pozytywnych wartości każdej grupy. Trzeba więc przekroczyć mityczne „punkty wyjścia" i stanąć na gruncie historii po prostu ludzkiej, której jesteśmy aktualną częścią składową, a nawet częścią marginesową, dopóki nie uświadomimy sobie roli, jaką w niej mamy spełnić. Stanowiska, które mogą się wydawać antagonistyczne — jak krańcowy „indygenizm", hispanizm, liberalizm czy marksizm — powinny zostać objęte jedną wizją, która poprzez zjednoczenie ma je przeróść.

Ameryka Łacińska ukazuje się nam jako niejednorodna, ustanowiona pod obcymi wpływami a nie utworzona; powstała nie przez uwewnętrznienie ale przez reakcję. Wiele ideologii europejskich, które w obrębie ojczystego systemu zachowują pewną równowagę, stają się mitami z chwilą przekroczenia Atlantyku. Dopóki Ameryka Łacińska nie odkryje substancji, wokół której będzie mogła utworzyć siebie samą w sposób jednorodny, jej cywilizacja i kultura będą tym, czym są obecnie: satelitą korzystającym z pewnej auto-

nomii, zresztą raczej dzięki odległości niż dzięki pozytywnemu oporowi.

1. PREHISTORIA AMERYKAŃSKA

Ośrodkiem naszej prehistorii jest Ocean Spokojny. Człowiek amerykańsko-indiański pochodzi z Azji, nie tylko z punktu widzenia etnicznego, ale również ze względu na strukturę jego świadomości kulturalnej i religijnej. Nie chcemy przez to powiedzieć, że cywilizacje amerykańskie zostały sprowadzone z Azji „w stanie gotowym"; niemniej pochodzą one ze wspólnot azjatyckich. Wielki step euro-azjatycki (od Karpat do Khinganu, od północy graniczący z Syberią a od południa z Tybetem i Kaukazem) jest miejscem pochodzenia wielkich cywilizacji pierwotnych (kreteńskiej, sumeryjskiej, indyjskiej i Shang); tysiące lat wcześniej pierwsi Amerykanie wyszli z tych samych okolic, przez Syberię ku cieśninie Beringa i wyspom Aleuckim. Później, dzięki wpływom polinezyjskim, posuwając się w niewiadomy sposób drogą własnych odkryć, Ameryka wytworzyła na płaskowyżach meksykańskim i peruwiańskim wielkie cywilizacje amerykańsko-indiańskie.

W chwili przybycia Kolumba Indianie jako całość nie przekroczyli jeszcze epoki neolitu; niektórzy doszli do epoki brązu, chociaż nie znali technicznego użytku koła, garncarstwa na kole, szkła, zboża ani ryżu. Jeśli o nich chodzi, musimy odrzucić myśl o możliwościach jakichś kontaktów z cywilizacjami Chin, Japonii czy Indii.

Nie wiemy niczego o drogach kulturalnych, które by uzasadniały olbrzymi polimorfizm rasowy, kulturalny i lingwistyczny amerykańskiego człowieka przedkolumbijkiego. Podobieństwo do ludów euro-azjatyckich ujawnia się na poziomie intencjonalnego jądra kosmicznego. Ludy amerykańskie są w najoczywistszy sposób przed-semickie; są nimi w sposób konieczny jeżeli chodzi o ich sytuację geograficzną, o ich rozwój kulturalny, i o podstawową problematykę, podobną do azjatyckiej: kosmogoniczna wizja dualistyczna, wieczysty powrót Wielkiego Roku, przyroda widziana jako hierofania...

2. WCZESNA HISTORIA

Katechizm Synodu w Limie (1582—1583) wykładał Indianom z państwa Inków, w języku *quechua* i *aymara*, że transcendentny Bóg jest Stwórcą wszechświata; musimy się cofnąć do dawnego Akadu (pierwsza inwazja semicko-babilońska na Sumer), żeby odnaleźć źródła tej struktury metafizycznej, która stanowi jedną z podstaw judeo-chrześcijańskiego centrum intencjonalnego. Koncepcji stworzenia nie użyłby nigdy ani Indianin, ani Chińczyk, ani Hindus, ani

Grek, ani Iberyjczyk. Owe podstawowe struktury — dzięki którym przypisujemy wartość istnieniu, społeczeństwu, historii i kosmosowi — otrzymaliśmy od ludów semickich, a ściślej od Izraela. Jakieś dwadzieścia wieków przed naszą erą, w Palestynie, pewien lud rozpoczynał doświadczenie, jedyne w historii świata: po raz pierwszy odkrywał historyczny sens istnienia, transcendencję Stwórcy — a przez to samo demitologizował historię i wyzwalał kosmos; odkrywał również solidarność zogniskowaną wokół Przymierza wolnego i intersubiektywnego.

Kiedy w XVI wieku heroiczny i prostoduszny misjonarz wykładał Indianom dekalog Mojżesza, świadomość pochodząca z pustyni arabskiej raz jeszcze rozprzestrzeniała się, tak jak dawniej wśród ludów cesarstwa rzymskiego. Kiedy Bartolomeo Las Casas czytając Księgę Mądrości Syracha nawrócił się na sprawiedliwość, uczynił to w zgodzie z prorokami swojego ludu: ludu semickiego. Długa historia, ciągnąca się od państw egipskich do Renesansu, i wielkich podróży hiszpańskich i portugalskich, jest pierwszą częścią naszej historii. Hiszpania młoda duchem, militarnie wzmocniona przez „rekonkwistę" była narodem najlepiej przygotowanym do tego, by w XVI wieku zorganizować „systematyczny podbój świata", jak mówi Alfred Weber.

3. AMERYKA IBERYJSKA

Ameryka iberyjska, konglomerat odległych prowincji, zależnych od koron Hiszpanii i Portugalii, narodziła się ze zderzenia cywilizacji i jąder etyczno-mitycznych amerykańsko-indiańskich i iberyjskich. Cywilizacja przybyła z Europy, nieporównanie lepiej rozwinięta, zwyciężyła bardzo szybko: można powiedzieć, że podbój zakończył się w 1550 roku. Niemniej indiańska wizja świata przetrwała w świadomościach, poprzez całe wieki po rozkładzie dawnych struktur społecznych: świadczy o tym wiejskie życie naszych narodów. Jednakże z czasem narzuciła się intencjonalna substancja iberyjska, z tym że nabrała odcieni specyficznych, łacińsko-amerykańskich.

W Sewilli, w dyrekcji archiwum Indii można oglądać podstawowy tekst pierwszej konstytucji Ameryki iberyjskiej — „Nowej społeczności chrześcijańskiej w Indiach" — jak pisał Toribio de Mogrovejo :bullę papieża Aleksandra VI z 3 i 4 maja 1493, *Inter caeteras*, która podbojowi nadaje sens ekspansji społeczności chrześcijańskiej w dziedzinach ekonomicznej, kulturalnej, politycznej i religijnej. Ówczesna koncepcja życia, instytucji i stosunków międzyludzkich to koncepcja właściwa dla późnego średniowiecza: monarchia, szlachta, kler i kupiectwo byli niezaprzeczonymi panami

losu ludu. W ciągu XVI i XVII wieku narodziła się na nowym kontynencie autentyczna cywilizacja — na największą chwałę i największą klęskę Hiszpanii i Portugalii. Cywilizacji tej zawdzięczamy uniwersytety: w San Domingo założony w 1537, w Meksyku, w Limie, w Kordobie, w Chuquisaca, w Quito... W XVIII wieku było ich już powyżej dwudziestu, a założono je na wzór uniwersytetów z Salamanki, Alcali, Coimbry. Cywilizacji tej zawdzięczamy również rządy kościelne pierwszych biskupów, diecezje, których z końcem XVI wieku było powyżej trzydziestu. Wspomniana cywilizacja wydała również władze cywilne: wicekrólestwa, „audiencje", gubernatorów itd. Misje zaznajamiały z życiem chrześcijańskim ludy od Kalifornii do Patagonii a działo się to często dzięki metodzie „Redukcji". Wtedy też przyszło do nas rolnictwo i najrozmaitsze formy przemysłu — nawet jeżeli się przyjmie to zastrzeżenie, że wpływy merkantylnego monopolu metropolii ciążyły i nad rolnictwem i nad przemysłem.

W końcu XVII wieku Aleksander von Humboldt mógł napisać: „Ponieważ miałem to rzadko osiągane przez Hiszpanów szczęście, że mogłem zwiedzić kolejno Caracas, Santa Fé de Bogota, Quito, Limę i Meksyk, i ponieważ dzięki mojej pozycji mogłem się spotkać z ludźmi ze wszystkich klas społecznych, pozwalam sobie wypowiedzieć moją opinię o różnych etapach cywilizacyjnych jakie osiągnęły społeczności każdej kolonii. Wydaje mi się, że w Santa Fé i Meksyku mają one silną skłonność do wyższych studiów, w Limie i w Quito, odwrotnie, zauważyłem większy pociąg do literatury i do wszystkiego co może odczuwać gorąca i żywa wyobraźnia. W Havanie i Caracas jest dużo większe zaiteresowanie międzynarodowymi stosunkami politycznymi i chęć zrozumienia państwa kolonialnego i metropolii. Stosunki handlowe z Europą i morze Antylskie, które wydaje nam się pokrewne Śródziemnemu, miały silny wpływ na postęp społeczny na wyspie Kubie i w pięknych prowincjach Wenezueli" [5].

Dekadencja Burbonów, emancypacja, rozłam między wicekrólestwami a „audiencjami" wydały osamotnione narody w ręce nowych panów świata. Należące do Holandii panowanie nad Atlantykiem przeszło w ręce angielskie. Ameryka iberyjska, zabawka w ręku nowych potęg, odrywa się od Hiszpanii a krainy rządzone przez dawne stolice separują się: zaczyna się osamotnienie narodowe — „tybetyzacja" jak mówi Ortega.

---

5 *Voyage aux régions du Nouveau Continent*, Paris 1804, t. I, s. 594.

a) Rewolucja oligarchii kreolskiej

Początkiem nowej epoki jest rok 1808. Administrację i monopol metropolii zastępują rządy i monopol kreolski — a te szybko wejdą w kontakt z nowymi potęgami kapitalistycznymi, jakimi stały się Anglia, Francja i Stany Zjednoczone. Ideologia tej nowej klasy społecznej częściowo czerpie natchnienie z Rewolucji Francuskiej. Stąd dokonuje się przejście od kolonialnej społeczności chrześcijańskiej (ukształtowanej przez wpływy iberyjskie) do „grona odrębnych narodów", znajdujących się pod wpływem republikańskiego liberalizmu, kapitalistycznego a wreszcie pozytywistycznego. To wszystko nie dokonało się z dnia na dzień; przeciwnie, trzeba było całego wieku XIX, aby nowa klasa zdołała narzucić swój styl; faktycznie dokonywało się stopniowe przejście od niezależnego konserwatyzmu do liberalizmu kapitalistów i posiadaczy ziemskich, od takiego Bolivara czy Santandera do Obando (1852). Wysiłek imigranta hiszpańskiego leżał u źródła rozwoju cywilizacji w poprzednim okresie; na tym nowym etapie to kreol (w niektórych okolicach, jak w La Plata, był to obcokrajowiec Włoch) stał się fundamentem narodowej arystokracji na terenie instytucji politycznych i systemu eksploatacji gospodarczej. Kościół kolonialny już tymczasem prawie dogorywał. Potrzebował biskupów, seminariów, (zamkniętych w tym czasie), bibliotek, w większości spalonych lub rozproszonych, księży, których ścigano.

Jeśli chodzi o ideologię to elita intelektualna, raz wyzwolona z pod jarzma Inkwizycji, mogła otworzyć się na świat a zwłaszcza na Francję, wziąć udział w kulturze powszechnej. Utworzyły się narodowości, powstała klasa kapitalistyczna, ustalił się system liberalny, ale jednocześnie przetrwała kolonialna struktura społeczna: Indianie żyli dalej tak jak w epoce przediberyjskiej; wiejskie osiedla były zupełnie bezradne, pozbawione środków komunikacji ze światem wśród niezmierzonych przestrzeni. Ta dziewiętnastowieczna oligarchia w dwóch okresach spełniała dwie różne funkcje: „Oligarchia kreolska, żywy wyraz nowoczesnych i podstawowych potrzeb kraju, musi być handlowa, przemysłowa i gospodarcza a nie militarna i wojownicza jak w pierwszych dniach naszej emancypacji" [6]. Juan Baptista Alberti napisał te słowa w książce, która miała się stać podstawą Konstytucji argentyńskiej z 1853 roku; konserwatywną oligarchię kreolską zaczynała zwolna wypierać uniwersytecka oligarchia liberalna, kapitalistyczna, pozytywistyczna i przemysłowa. Zerwanie z przeszłością kolonialną dokonało się między 1850 a 1870 rokiem.

6 *Bases*, Buenos Aires 1948, s. 147.

b) Ludowa rewolucja łacińsko-amerykańska

Kiedy w Ameryce Łacińskiej mówi się o rewolucji, to chce się podkreślić konieczność przekształcenia systemu rolnego, miejskiego, rządowego, oświatowego, społecznego itd. Nie trzeba jednak zapominać, że wspomniana rewolucja jest także wymianą elit i wartości. Innymi słowami oligarchie kapitalistyczne i liberalne, siły jeszcze żywotne, reprezentowane przez posiadaczy ziemskich i byznesmenów i wspierane przez swoje tradycyjne, zawsze wierne partie — widzą wokół siebie nowe siły dążące do władzy: młodzież studencką, otwartą na nowe idee, związki zawodowe i partie popierające postulaty XX wieku (internacjonalizm i socjalizację), jednocześnie występuje też rodząca się świadomość ludności wiejskiej, napór ludności miejskiej, spychanej ku *favelom,* ku „nylonowym dzielnicom", ku „miastom nędzy", strefom *callampas* itd. Wreszcie są też siły proletariackie, produkt zupełnie świeżej industrializacji. Tymczasem w ramach dawnych struktur nie ma miejsca dla tych nowych prądów i to zarówno w dziedzinie ustrojowej jak gospodarczej czy duchowej. Kościół katolicki, odradzający się po przejściu „ciemnej nocy", ze swej strony zaczyna się desolidaryzować z oligarchiami i stara się odnaleźć XVI-wiecznego ducha misjonarskiego.

Właśnie w tym momencie, dzięki poinformowaniu mas, zaczyna się budzić świadomość stanu ubóstwa, nędzy i niesprawiedliwości, w jakim pogrążył nas kapitalizm, nie tylko narodowy ale i światowy. Ameryka Łacińska jest jednym z tych sektorów świata, gdzie zapóźnienie gospodarcze jest nieuchronną konsekwencją zinstytucjonalizowanego i stałego zakłócenia równowagi, a to ostatnie jest „dziełem" krajów uprzemysłowionych: na przykład Ameryki Północnej, Europy i Rosji. To obudzenie świadomości jest n i e o d w r a c a l n e. Niemniej nasz lud nie wykazuje skłonności do obrania wąskiej ścieżki surowości chińskiej. Przeciwnie, chciałby swobodnie dokonać swojej rewolucji. Teraźniejszości nie chce poświęcać dla przyszłości, chociaż chce zbudować przyszłość lepszą niż dzień dzisiejszy. Na tym polega trudność, ale także pewne specjalne ukierunkowanie, które ma się stać natchnieniem demokracji społecznej.

PERSPEKTYWY

Jak już powiedzieliśmy, wydaje się, że ta ewolucja łacińsko-amerykańska nie posiada kręgosłupa. Jeżeli kiedykolwiek go miała, to niewątpliwie w epoce kolonialnej. Dlatego właśnie Simon Bolivar, zwołując w roku 1826 kongres Ameryki Łacińskiej w Panamie,

uważał to za kontynuację pewnego ruchu zbieżnego, prowadzącego ku zjednoczeniu kontynentu. Niestety, nikt nie jest prorokiem we własnym kraju; faktycznie dopiero Monroe, kierując się zupełnie innymi motywami, puści w ruch panamerykanizm pod egidą Stanów Zjednoczonych. Zgromadzenia panamerykańskie (pierwsze w Waszyngtonie w 1889, a następne w 1901—1902, 1906, 1910, 1923, 1928...) nie przynoszą dalej rezultatu. Panamerykanizm bez latyno-amerykanizmu nie ma sensu. Koordynacja „cywilizacji" Ameryki Łacińskiej — w dziedzinie rolnictwa, przemysłu, gospodarki i polityki — jest konieczna. Udział Ameryki Łacińskiej w „cywilizacji światowej" będzie możliwy tylko o ile w rzeczywistości ekonomicznie i politycznie będzie w ogóle istniała jakaś Ameryka Łacińska. Tak samo jest w dziedzinie obyczajów. Ameryka Łacińska musi odzyskać swoją energię, swój styl, swój własny pogląd na życie. W tym celu będzie musiała zwiększyć kontakty między młodymi, skonfrontować systemy oświatowe, prowokować spotkania intelektualistów, działaczy związkowych i politycznych. Musi się wyrobić etyka solidarności społecznej i międzynarodowej, w której asceza w imię walki o lepszą przyszłość zajmie właściwe miejsce.

Na jeszcze głębszym poziomie mamy jądro etyczno-mityczne, ostateczne wartości wspólnoty naszych narodów. Musimy przestudiować i jasno wyłożyć naszym ludom tysiącletnią ewolucję naszej tradycji, jeżeli w cywilizację światową mamy wnieść naszą osobowość, naszą skalę wartości.

III

ŁACIŃSKO-AMERYKAŃSKA ŚWIADOMOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA

Kiedy mówimy o świadomości, nie chodzi nam tylko o świadomość psychologiczną i moralną, ale o świadomość historyczną i zbiorową, którą nazywa się intersubiektywnością. Możemy mówić o świadomości, czy duchu jakiegoś narodu, wspólnoty lub społeczeństwa na poziomie społeczno-historycznym. Świadomości nie budują fakty historyczne ale, jak mówi Merleau-Ponty, fakty historyczne istnieją dla niej, skoro zakładamy, że świadomość zawsze musi poprzedzać wszelki fakt dokonujący się w czasie. Świadomość może przeciwstawiać się sobie samej, może uciekać od rzeczy, w których czuje się zagubiona i wyobcowana, uzewnętrzniona w narzędziach ale bez władzy nad nimi. W życiu, w historii, bywają takie momenty krytyczne, takie szczególne epoki, kiedy — wskutek jakiegoś wstrząsu — świadomość zwraca się ku samej sobie i ku

innym świadomościom, po to, by określić się jako autonomiczna i samowystarczalna wewnętrzność.

Sądzimy, że w Ameryce iberyjskiej były trzy momenty, a więc trzy pokolenia (jako że obudzenie zbiorowej świadomości historycznej równocześnie określa całe pokolenie), trzy momenty w których nowoczesność w zdecydowany sposób przeciwstawiła się zasiedziałemu tradycjonalizmowi. Pierwszym z nich jest epoka inwazji kolonizacyjnej, naznaczona przez wojowniczego i misjonarskiego konkwistadora. Ten okres, zakończony około 1620 roku, tworzy społeczeństwo kolonialne i chrześcijańską społeczność amerykańsko-iberyjską. Drugim etapem był okres pokolenia kreolskiego, które w 1808 roku zaczynając jako konserwatywne i iberyjskie, w latach 1850—1870 zerwało ze swoją przeszłością i przyjęło liberalny i pozytywistyczny światopogląd. To pokolenie, niszcząc instytucje kolonialne, wstrząsnęło Ameryką iberyjską i utworzyło niezależne narody, dzięki technikom, jakie zwolna wprowadziło na nasz kontynent. Trzecim momentem jest ten jaki obecnie przeżywamy. Jest to narodzenie się świadomości narodowej, rewolucje skierowane ku socjalizacji, przekroczenie stanowisk tradycyjnych, konserwatywnych i liberalnych, oraz przekroczenie ciasnych nacjonalizmów.

Jest rzeczą dobrze znaną, że chrześcijaństwo to coś więcej niż wizja świata lub moralność. Przede wszystkim jest ono stosunkiem międzyosobowym. Właściwym przedmiotem chrześcijaństwa jest nie jakaś idea, jakaś ideologia, czy jakaś moralność ale konkretna Osoba. Ostatecznie chrześcijaństwo jest właśnie wzajemną więzią osób historycznych i stworzonych, więzią istniejącą o tyle, o ile te osoby mają egzystencjalny udział w boskiej Międzyosobowości. Z tej właśnie racji chrześcijaństwo angażuje całą osobę na poziomie konkretnym, absolutnym i radykalnym.

Chrześcijaństwo, angażując całą osobę, posiada wizję świata i moralność (podczas gdy marksizm jest ideologią, moralnością i systemem). Gdyby chrześcijańska wizja człowieka, historii i świata nie działała skutecznie w tym co doczesne, chrześcijaństwo byłoby jakimś niepotrzebnym nadnaturalizmem, a może czymś gorszym, czyli „opium dla ludu". Takie było stanowisko nestoriańskie, które widziało w Chrystusie dwie Osoby i radykalnie rozdzielało to, co nadprzyrodzone, od tego, co przyrodzone. Można popaść w inną krańcowość, jak na przykład postawa monofizytów, którzy w Chrystusie widzieli jedną naturę, co na poziomie społecznym oznaczałoby utożsamianie chrześcijaństwa z pewnym systemem politycznym, społecznym czy gospodarczym, z systemem społeczności chrześcijańskiej.

Świadomość chrześcijańska musi stanąć pomiędzy tymi dwiema krańcowościami: życie i zaangażowania chrześcijańskie mogą być

tylko doczesne, polityczne, związkowe, historyczne — a jednak nigdy nie będą sprowadzone do niewolniczego poddania jakiemuś systemowi, wizji świata, czy określonej postawie. Ci, którzy umieją zachowywać dystans, przekraczać codzienność, mieć chrześcijańską świadomość wydarzeń i oceniać je w świetle wiary z całym jej heroicznym i transcendentnym wymaganiem — są prorokami. Taki Bartolomeo Las Casas, taki Pedro Claver to właśnie prorocy, głoszący wymagania chrześcijańskie, choćby one miały być bardzo ciężkie dla uśpionych sumień danej epoki.

Na podstawie tych analiz chcemy wskazać kilka kierunków dla refleksji o świadomości chrześcijańskiej na naszym kontynencie.

ŚWIADOMOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA I STRUKTURY

Chrześcijanin, świadomy swojej wiary, musi przede wszystkim zająć zdecydowane stanowisko wobec aktualnych struktur naszych narodów. Tylko jedno stanowisko jest możliwe: reforma albo nawet rewolucja — po to, by dużej większości naszej ludności miejskiej i wiejskiej, masom proletariackim i chłopskim zapewnić korzystanie z owoców cywilizacji technicznej. Jednakże system gospodarczy w Ameryce Łacińskiej znajduje się w rękach kapitalistycznych i burżuazyjnych oligarchii kreolskich, a także w rękach obcych kapitalistów, oczywiście połnocno-amerykańskich.

Świadomość chrześcijańska ma tylko jedną możliwość: posługiwać się słowem i czynem z myślą o reformie lub nawet rewolucji, która byłaby zgodna z jej żądaniami i zapewniła całkowitą wolność człowieka wobec narzędzi obmyślonych dla jego użytku a nie dla wyzysku przez drugiego człowieka.

ŚWIADOMOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA I DUCH AMERYKI ŁACIŃSKIEJ

O tyle, o ile system cywilizacyjny jest z kolei uwarunkowany stylem właściwym każdemu ludowi, świadomość chrześcijańska napotyka ducha głęboko utrwalonego i trudnego do wyizolowania w Ameryce Łacińskiej. Podobnie jak w strukturach konieczna jest realizacja rewolucji po linii socjalizacji, konieczna też będzie reforma na to, by zmienić ducha burżuazyjnego i wzbudzić nowy humanizm obyczajowy. Burżuazja jest tylko jedną z grup ale w społeczeństwie Ameryki Łacińskiej ona ma największe wpływy. Ożywia ją duch kapitalizmu światowego, w specyficznym stylu prywatnego przywłaszczenia, egoizmu rodzinnego, ascetyzmu w pracy, rozwoju zalet indywidualnych, szacunku dla tych, którym się po-

wiodło itd. Te czynniki nie są oczywiście zawsze negatywne ale mogą się nimi stać.

Z burżuazyjnym duchem o charakterze *homo homini lupus*, współżyje mentalność przedhistoryczna: bierna rezygnacja członków państwa Azteków czy Inków, rezygnacja kobiety indiańskiej, rezygnacja pokonanych, i ludów drugorzędnych. To bierna rezygnacja, mityczny i religijny tradycjonalizm naszych wsi, nie mający nic wspólnego z profetyzmem i odpowiedzialnością historyczną świadomości judeo-chrześcijańskiej. To wreszcie indolencja właściwa człowiekowi, posiadającemu tylko to co absolutnie konieczne i żyjącemu w stagnacji bez pragnienia twórczości i postępu: w tych warunkach bardzo łatwo przechodzi się do obojętności a nawet do nieodpowiedzialności. To właśnie widzimy tak często w Ameryce Łacińskiej. W obliczu egoizmu, bierności, rezygnacji, indolencji, obojętności, nieodpowiedzialności, indywidualizmu, obawy przed wypowiadaniem własnej myśli — trzeba narodzin nowego humanizmu. Do jego powstania winno przyczynić się poczucie solidarności międzyludzkiej, miłość bliźniego, zwłaszcza najbardziej potrzebującego, dobrowolne ubóstwo przedstawicieli klas posiadających itd. Taka jest nadzieja wbrew nadziei, entuzjazm wbrew nieszczęściom, bunt wbrew wszystkim fałszywym konformizmom, gwałtowne pragnienie sprawiedliwości wbrew wszystkim egoizmom, wspólnotowość wbrew indywidualizmowi, i personalizm, szanujący godność i transcendencję każdej istoty ludzkiej, jej wnętrza i autonomii.

ŚWIADOMOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA I JĄDRO ETYCZNO-MITYCZNE

Za czasów społeczności chrześcijańskich — kolonialnej w Ameryce lub średniowiecznej w Europie — wartości cywilizacyjne były pomieszane z wartościami chrześcijańskimi. Cywilizacja utożsamiała się z religią a ta ostatnia była podstawą wszelkiej wartości.

W naszych czasach dzięki autonomii tego, co doczesne, autonomii, która jest konsekwencją chrześcijaństwa — masy stają się samodzielne i zdobywają coraz większą zdolność wyboru. Dzięki informacji, sieci komunikacyjnej, dzisiejszej ruchliwości itd. masy — a niekiedy uprzywilejowane mniejszości — mają wystarczające możliwości dokonania osobistego wyboru o ile pozwala na to propaganda i mechanizm zbiorowy. Współistnieje wiele światopoglądów. Cywilizacja nie jest już monolityczna i jednolita. Należymy do cywilizacji pluralistycznej, laickiej i świadomej swojej wolności.

W cesarstwie rzymskim chrześcijaństwo żyło w świecie o względnym pluralizmie, w tym świecie się narodziło, wzrosło i w nim odkryło swój właściwy i powszechny charakter. Cesarstwo śródziem-

nomorskie dało początek obecnej, uniwersalnej cywilizacji. W tej dzisiejszej cywilizacji trzeba się koniecznie nauczyć doceniać to wszystko, co w niej jest pozytywne — tak jak pierwsi chrześcijanie umieli być Rzymianami i cenić wszystko, co się w tym pojęciu zawierało, zachowując świadomość, że trzeba się wznieść ponad ten poziom.

W tych warunkach świadomość chrześcijańska powinna odnaleźć postawę chrześcijan-misjonarzy, którzy umieli odróżnić cywilizację iberyjską od religii chrześcijańskiej, czując się wśród Indian Indianami, i to aż do przeciwstawiania się wicekrólom i gubernatorom. Za przykładem Bernardina Sahagun czy Jose Acosta winniśmy przeanalizować pozytywne wartości naszego ludu. Historia łacińsko-amerykańska nie będzie dziełem jednej grupy — nawet grupy chrześcijan — ale wszystkich mieszkańców Ameryki Łacińskiej.

ŚWIADOMOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA I GRUPY SPOŁECZNE

Jest rzeczą oczywistą, że rewolucja na poziomie cywilizacyjnym przeciw duchowi burżuazyjnemu i ustanowienie wspólnoty pluralistycznej nie może się dokonać bez liczenia się z grupami społecznymi, które mają spełnić to zadanie. W chrześcijańskiej społeczności kulturalnej Kościół reprezentował kierowniczą klasę społeczną, arystokrację kulturalną a nawet ekonomiczną, z biskupami mianowanymi przez króla, z zakonami, które były prawdziwą potęgą duchową i doczesną w Hiszpanii, Portugalii i Ameryce Łacińskiej. Natomiast w XIX wieku stopniowa laicyzacja, uniwersalizm jako reakcja na Inkwizycję, rozbudzenie narodowe, wojny bratobójcze, wygnanie biskupów, dezorganizacja ośrodków oświatowych — to wszystko pogrążyło Kościół w marazmie. Kościół zwalczany przez liberałów, pozytywistów i laików, na koniec wszedł z nimi w kompromis (społeczny, jeśli nie ideowy). Inaczej mówiąc, ludzie odpowiedzialni za Kościół przeszli do kategorii burżuazyjnej. W niektórych jednak krajach Kościół zachował swoje pierwszorzędne znaczenie, bez przerwy od epoki kolonialnej aż do dzisiaj.

Natomiast nowe pokolenie rozumie ważność przymierza z masami. Świadomość chrześcijańska zwolna odkrywa w jaki samoistny, twórczy sposób trzeba się ustawić podczas dokonującej się ewolucji. Los Ameryki Łacińskiej przygotowują masy robotników przemysłowych, rodzący się proletariat, biedni chłopi, tak liczni w naszych rolniczych okręgach, profesorowie i działacze uniwersyteccy, działacze polityczni, przejawiający taką troskę o zagadnienia społeczne. Świadomość chrześcijańska musi się dziś ujawnić na tym terenie — inaczej nie weźmie w ogóle udziału w przyszłości naszego kontynentu.

W *Le milieu divin* Teilhard de Chardin pisał: „Istnieje sposób pogodzenia a następnie wzajemnego pobudzenia miłości do Boga i zdrowej miłości do świata, starania o oderwanie i starania o rozwój" [7]. Te dwie tendencje są wpisane w samo serce naszej cywilizacji, naszej kultury łacińsko-amerykańskiej i tego humanizmu, który mógłby reprezentować jej czynną, antropologiczną bazę.

Enrique Dussel
tłumaczyła Anna Turowiczowa

7 *Le milieu divin*, Ed. du Seuil, s. 36.